

Gli affanni di Eros: antropologia dell'amore nell'età tecnologica

Abstract

La tecnica, come potenza che continuamente eccede sé stessa, ha radicato, attraverso forme di biopotere e contropotere, una società tutta centrata sul positivo, sull'Uguale, uniformando le coscienze e anestetizzando i vissuti. Anche l'eros ne risulta marcatamente condizionato, con il primato della prestazione autocentrata, vincolata alle regole tecnologiche, sull'accoglimento dell'Altro come negativo (altro da me, irriducibile). Il recupero del desiderio come mancanza strutturale, della relazione come soglia o terra di confine, dell'amore come abbandono o morte dell'io ipertrofico, potrebbero costituire fecondi spiragli antropologici.

1. Contesti antropologici dell'età della tecnica

Da Pirandello a Bauman, il Novecento è attraversato dall'acqua come metafora viva: non più il *nomos* solido e rassicurante della terra, ma la fluidità dei progetti, delle visioni del mondo, dei legami.

Come aveva profeticamente intuito Pirandello (1960): «*In certi momenti tempestosi, investite dal flusso, tutte quelle nostre forme fittizie crollano miseramente; e anche quello che non scorre gli argini e oltre i limiti, ma che si scopre a noi distinto e che noi abbiamo con cura incanalato nei nostri affetti, nei doveri che ci siamo imposti, nelle abitudini che ci siamo tracciate, in certi momenti di piena straripa e sconvolge tutto*».

Infatti, la dissipazione, la disgregazione, la liquidità del lavoro, della comunità, delle relazioni sociali, la fine dei sistemi, con le loro parti ben correlate, determinate, in interazione gestita con l'ambiente esterno¹, la frenesia con cui si modella e rimodella la propria biografia, il venir meno della simbolica sottesa al "viaggiatore" e al "pellegrino", a favore del "vagabondo", del "turista" (Luhmann, 1979) o del "soggetto" che è "in tutti i luoghi e da nessuna parte" (Natoli, 2010), connotato da un "tempo puntinista" in spazi "antropoemici" e "antropofagici" (Bauman, 2008) rendono estremamente complessa la nostra epoca. Contrassegnata dall'espressione "età della tecnica", il nostro tempo vive con disorientante ambiguità e profonda contraddizione le straordinarie conquiste tecnologiche e i loro contraccolpi esistenziali (Cocchi, Gabrielli et al, 2013; Gabrielli, 2012).

In altri termini, la tecnica è una modalità d'essere, con opportunità e, come le definirebbe Natoli (2010), "controfinalità" o, al contrario, è pura "Volontà di potenza", il cui scopo è l'infinito incremento di sé, senza "Limiti inviolabili", contro ogni pretesa della "Tradizione" (Severino, 1998, 2002, 2012, 2013; Ferguson, 2013; Meadows et al. 2006)?

E ancora, la tecnica offre spazi di libertà sostanziale o immaginaria? Per esempio, Magatti (2009) ritiene che la nostra libertà sia messa a repentaglio dall'apparato tecnocapitalista, nella misura in cui tra *teukein* (abilità, potere, capacità di fare, potere d'azione accresciuto a dismisura) e *legein* ("prender parola", articolare un discorso di senso) c'è una crescente divaricazione che si traduce nell'intraducibilità dei fatti tecnologici in narrazioni collettive, significazioni responsabili e condivise.

La tecnica come *Macht*, potenza indeterminata, che continuamente eccede sé stessa, non trova nel "potere legittimo" (*Herrschaft*) il Limite che ne imbrigli la sovrabbondanza fattuale, il potere che la istituzionalizzi e la controlli.

Nell'età del massimo dispiegamento della tecnica, non mancano altre autorevoli posizioni critiche.

Per esempio, Bauman (2000) evidenzia come sia venuta meno la freudiana *Sicherheit*:

- A. Perdita della sicurezza esistenziale (*Security*);
- B. Perdita della certezza (*Certainty*);
- C. Perdita della sicurezza personale, dell'incolumità (*Safety*)

Lasch (1985), a sua volta, rimarca alcuni aspetti umbratili della nostra epoca: vittimismo diffuso, indifferenza emotiva, amplificazioni narcisistiche dell'ionarcisistico, strutturazione di legami affettivi a corto raggio, fascino per le situazioni estreme.

Sennett (1999), infine, nota come l'identità si frantumi di fronte alla precarietà del lavoro e a un capitalismo frenetico, mutevole.

Ebbene, in questo contesto antropologico, ridotto per necessarie ragioni di sintesi ad alcuni fuochi esemplificativi, qual è il destino di Eros?

2. L'eros narcisistico

«La cultura contemporanea del continuo assimilare non ammette alcuna negatività dell'atopos.

Tutto viene perennemente assimilato a tutto, livelliamo ogni cosa nell'Uguale, perché è andata persa proprio la nostra esperienza dell'atopia (Atopie) dell'Altro. La negatività dell'Altro atopico si sottrae al consumo. La società consumistica si sforza, così, di eliminare all'alterità atopica a vantaggio di differenze consumabili, eterotopiche.

La differenza è una positività, in opposizione all'alterità. Oggi la negatività sparisce ovunque. Tutto viene livellato come oggetto di consumo»Chul-Han(2013).

Chul-Han (2012) coglie la cifra della “società della stanchezza” nel diffuso senso di impotenza che inibisce l'azione, svuota l'ideazione della sua vitalità, anestetizza le coscienze, uniforma vissuti e agiti. In particolare, Chul-Han rimarca come lo smarrimento del *negativo* e l'eccesso del *positivo*, ovvero il primato dell'Uguale sull'Altro, della strutturale incapacità di reperire l'alterità nel “senza luogo” (*atopos*), ma di occultarla nell'identità *positiva*, abbia finito per fare della soggettività, unica e irripetibile, una sbiadita fotocopia dell'*Uguale*. L'io, affogato nelle acque immote dell'indistinzione, si è talmente sfibrato, da addomesticare le passioni, renderle evanescenti, quando non meccanicamente riproducibili, pregne di *mestizia del finito*. Il “tempo puntinista”, in cui l'io postmoderno si rappresenta, espressivo di “istanti eterni”, privi di coesione e continuità tra loro, non può radicare dinamiche antropologiche legate alla riproduzione sessuale, tanto meno all'amore, bensì all'erotismo, alla mera esperienza vissuta, al piacere momentaneo (Bauman, 2013), alla mesta riproducibilità di un piacere ripiegato su se stesso, autocentrato.

L'Eros, da tensione vitale all'alterità, è divenuto autoreferenzialità narcisistico-depressiva: «*Eros e depressione sono contrapposti tra loro: l'Eros strappa il soggetto da se stesso e lo volge verso l'Altro. La depressione, al contrario, lo precipita in sé stesso. L'odierno soggetto di prestazione narcisistico è teso soprattutto verso il risultato (Erfolg)*» (Chul-Han 2013).

L'Altro è divenuto mero rispecchiamento dell'io che, facendo di sé un *autorisultato*, ivi sprofonda, poiché procede, nel dialogo con l'alterità, solo per progressivi adombramenti di se stesso, confondendo le soglie relazionali, obliterando le dinamiche originarie del dono: *autonegazione* e *autosvuotamento* (indebolisco, *disarmo* l'io, per potenziarlo con il dono dell'Altro).

Il mimetismo esistenziale, la gestione manageriale dei sentimenti, l'occultamento emotivo (Zamperini, 2007), svelano l'ipertrofia dell'io, che, proprio perché *armato fino ai denti*, non vede nell'abbandono un possibile spiraglio antropologico.

Nella società efficientistico-produttivistica, tutta centrata sulla prestazione (*Leitungsgesellschaft*), l'io ha sostituito il *potere* al *dovere*, divenendo, però, volontario sfruttatore di se stesso: si badi, non perché libero (libertà di essere libero), qui si appunta la critica di Chul-Han a Foucault, bensì perché *violentemente* libero, cioè libero solo in apparenza, obbediente, in ultima analisi, al “*sii libero, tu puoi*”, con cui la società tecnologico-impositivachiamava l'io ad essere carnefice e vittima di se stesso (“*puoi ad oltranza, quindi non fermarti mai*”, fino, appunto, allo *spegnimento* di te stesso, là ove il narcisismo iperalimentato implode nella depressione, in cui ogni *conatus* biografico diviene narrazione interrotta, senza tempo, senza storia).

Dunque, l'io sovrano di se stesso, *violentemente* libero, è sì artefice della propria affermazione ma anche dei suoi scacchi, senza possibilità di perdono e di gratificazione; un io che senza la presenza forte dell'Altro, diventa *tutta* colpa verso se stesso, o, peggio, disistima per quello che non riesce, *colpevolmente*, a realizzare: da qui il tracimare della vergogna nella depressione.

L'io narcisistico postmoderno è caratterizzato dallo sconfinamento, dal gioco non solo simbolico ma anche biografico con l'illimitato, dalla radicalizzazione/assolutizzazione della tensione esistenziale, dall'eccesso, dalla voracità con cui sono consumate le occasioni della vita in un continuo rimescolamento di progetti esistenziali, sovente senza un'autentica direzione di marcia, senza un centro informatore, in cui, per usare le categorie heideggeriane, alberga la noia del tempo sospeso o del tempo retroattivo, non la noia profonda (Heidegger, 1999) che ci dà l'esatta misura delle cose, il loro peso sempre fragile e, quindi, da abitare autenticamente.

3. Il desiderio abita la soglia

Il soggetto narcisistico-depresso, pregno di *positività*, incapace di veder nell'Altro il *negativo* per eccellenza, colui che interpellandoci ci inquieta, ci fa diventare elargitori di spazio, vive nel segno del *logos* che tutto misura e calcola, che fa del desiderio non un fantasma sempre presente, ma un oggetto, un bisogno. Ma il desiderio non è un bisogno, una presenza, *un vuoto da riempire* (Kojève, 1990), bensì, come dice Lacan (2003), espressione dell'umano come “apparato lacunare”. In altri termini, il soggetto è un vuoto, un'interruzione permanente, mai colmato dalla mera oggettivazione del desiderio, sempre abitato da un'assenza erotica che,

proprio perché tale, è in realtà presenza costante e ineludibile, che inquieta e lacera, accompagna e ossessiona, lambisce e incombe. E' il desiderio-fantasma che non dimora nell'oggetto, bensì in quella voragine incompiuta, senza respiro, mai colma e colmabile che è il soggetto, sconcertante testimonianza di un *non ancora* che è sempre un *giammai*.

Al contrario, l'uomo del *tutto –presenza*, che *bisognifica* il desiderio, non è in grado di abitarlo come mancanza, come luogo, per dirla con Jankélévitch (1987, 2007), del *non so che* e del *quasi niente*, di quello *charme*, quell'incantesimo che, germinando dall'insolito e radicandosi nell'atopico, rinvia ad un altrove mai colmato e colmabile, goduto e godibile, *presenziato* e *presenziabile*. Un altrove in cui l'Altro non si risolve nell'identico, pura reazione all'interrogativo del tu che sempre ci interpella, ma sia colto come *ospite epadrone* della *soglia*, terra di incontro tra *interno* ed *esterno*, coabitazione di fragilità irriducibili e, proprio per questo, colloquio ininterrotto. Non linguaggio (*Sprache*), ma colloquio (*Gespräch*), dialettica di ascolto e parola, consustanziale al nostro essere storicamente, cioè da quando siamo tempo, impastati di passato, presente, futuro (“*da quando il tempo che travolge* (reissende Zeit) *è svolto* (aufgerissen) *in presente, passato e futuro*”) [Heidegger, 1988].

La *soglia*, framezzo che sorregge la porta, è luogo autentico del colloquio tra soggetti desideranti che nell'incantesimo erotico non trasformano l'Altro nel bisogno, in un *tutto presente*, un identico meramente fruibile, bensì in un volto che, proprio perché atopico, non può esaurirsi nella prestazione, ma essere colto come narrazione, corpo distante e quindi pregno di tensione.

Il principio dell'*esser uomo* si fonda, infatti, per Buber (2012) nella coscienza della “distanza originaria”, là ove l'Altro si colloca come Altro, come trascendente il mio io che, cogliendo la distanza, *esita*, si interroga, si apre a quella *tensione* necessaria a non oggettivare il volto che lo interpella, ma a farne segno fragile di quella stessa carne di cui anche noi siamo impastati.

Dove c'è pura prossimità, l'Altro diventa godimento erotico, bisogno da soddisfare, oggetto esposto da sessualizzare, campo non vivificato di prestazioni: «*La vicinanza è una negatività finché le è associata una lontananza. Attualmente ha luogo, invece, una totale dissoluzione della lontananza che però non produce la vicinanza ma, anzi, la elimina. Al posto della vicinanza emerge l'assenza di distanza. La vicinanza è una negatività, per questo possiede una tensione. L'assenza di distanza, invece, è una positività. La forza della negatività consiste nel fatto che le cose sono animate proprio dal loro contrario; alla mera positività manca questa potenza vivificante. L'amore viene positivizzato, oggi, in una formula per il godimento. Esso*

deve produrre soprattutto sentimenti piacevoli. Non è più una trama, una narrazione, un dramma, bensì emozione ed eccitazione prive di conseguenze» (Chul-Han, 2013).

Dunque, là ove la distanza è abolita, la tensione dell'incontro non fiorisce e l'Altro, da animata negatività – l'Altro da me - , diviene adombramento di me, un *positivo* in fotocopia con il mio *positivo*, pura emanazione della mia iniziativa, possibilità di cui io dispongo in funzione del mio potere di erogare prestazioni, secondo regole stabilite, prassi di biopotereconsolidate da meccanismi di sorveglianza che ci impongono come fare sesso, come alimentarci correttamente, come fare vita sana e sportiva. Le stesse alternative non sono forme rivoluzionarie di trasgressione, ma dinamiche di contropotere che abitano lo stesso sistema e innescano le stesse procedure *positivizzanti*: l'*acrobazia sessuale/prestazionale* e la carezza non si distinguono più nell'accostamento al corpo, se non presuppongono un'ontologia della distanza. Solo se la carezza e il tatto divengono luogo dell'invisibile (Irigaray, 2013), "*gioco con qualcosa che si sottrae*" (Lévinas, 2005), cioè con un Altro che è sempre distante da noi, è possibile l'eros come dono mai compiuto, mancanza mai colmata, desiderio mai oggettivabile, differenza mai consumabile.

Nella distanza, si sperimenta il nucleo ontologico dell'*esser uomo*, che risponde al *principio di fragilità*: l'uomo, quale desiderio mancante, abita la soglia originaria, terra di confine tra esterno e interno, che divide e solidifica, disgiunge e pietrifica, spezza e raduna, una "connessione dello strappo" (*derRiß desUnter-Schiedes*) [Heidegger, 1984]. In altri termini, la fragilità come tratto distintivo dell'umano, riconoscendo la distanza-trascendenza dell'Altro, ne fa non un *prope* ma un *proximus*, in intensità e in estensione. La simbolica della carezza erotica, in questo senso, si erge a tocco lieve, pressione accennata su una carne che non potrà mai essere *presso di me*, se non come negatività, alterità che, proprio nel sottrarsi, conferma la reciprocità/differenza della relazione. È lo stupore (*thaûma*) dell'incontro in quantorottura, lacerazione, ferita (*thraûma*, connesso con *thraûlos*, fragile; verbothrauō, rompo, stritolo): «*L'amore non è una possibilità, non si deve alla nostra iniziativa, è senza fondamento, ci coglie di sorpresa e ci ferisce*» (Lévinas, 2005). Ogni incontro è scoperta dell'Altro come ciò che è inusuale, insolito, *unnegativo* che sporge sempre sulla pretesa di iniziativa del mio io scuotendolo con un grido: "Muori in me!".

4. Conclusioni su Eros, il dio dell'abbandono

Il morire del mio io nell'Altro, come sottolinea opportunamente Chul Han (2013), consiste in un consumare, dimenticare se stessi per ospitare l'Altro; è un *disarmare* l'io, renderlo debole, in modo che, nella relazione, l'Altro non sia opposizione su cui esercitare il dominio, la

misura esattissima del mio *pensiero calcolante*, ma il luogo sacrale cui posso affidare la mia debolezza per riguadagnare la mia *elevazione*. Eros, dunque, “*il più vecchio tra gli dei secondo Parmenide*”, è il dio dell’abbandono che incontriamo nella *soglia mistica*, là ove l’Altro è colto nella sua atopia e l’*Uguale* cede il posto al *Negativo*. Si tratta, in ultima analisi, di un processo di migrazione.

Nella capacità dell’io di migrare da sé stesso, si misura il distacco come radicale presa di coscienza della finitezza di ogni determinazione, a partire dalla propria volontà; una sorta di smaterializzazione dell’ego, secondo la mistica, per guadagnare un punto di vista *abissale* sull’Assoluto.

Opportunamente ricontestualizzato, il messaggio mistico, in particolare quello di Meister Eckhart e Angelo Silesio, ci apre a quella *morte dell’anima*, ovvero del “piccolo io”, tutta frenesia, produttività, consumo, volizione ad oltranza, che sembra connotare viepiù l’uomo d’oggi, in cui l’io si declina come *Eigenschaft*: un io che afferra le cose per appropriarsene (*eignen*), per sigillarle nel *proprio* (*das Eigene*), scambiando l’inquietudine come ricerca con l’inquietudine come frenesia manipolatrice (Vannini, 2003)

Occorre, in questo senso, un riorientamento antropologico del tempo: sostituire al “tempo puntinista” il tempo sospeso. Il “tempo puntinista” (Bauman, 2003), proprio della società tecnologica, è abitato dall’incoerenza, è privo di coesione, frazionato in istanti eterni scollegati tra loro, vincolato all’ideologia del presente, della fruizione immediata, del godimento *prestazionale*, dell’eccesso, dello sconfinamento biochimico. Di contro, il tempo sospeso è il tempo dell’inquietudine: «*Sei tu a fare il tempo! Son i sensi le sfere dell’orologio: Arresta il bilanciere, e il tempo non c’è più*». (Silesio, 1989) Il gioco di parole che si evince dal termine tedesco *Unruh*, “bilanciere”, ma anche “inquietudine”, è paradigmatico e così ricontestualizzabile: sospendi il tuo tempo, abbandona il tuo fare, il tempo della tua volontà di potenza e renditi inquieto all’Altro, quell’Assoluto che, nell’atto erotico, svuotandoti ti riempie, impoverendoti ti arricchisce, annunciandoti la tua morte, ti offre la sua vita.

Eros, dunque, implica la capacità di vedere nell’Altro una *conclusione*, nel segno della irriducibilità del suo volto, della sua compiutezza, non, come nella società tecnologica *positivizzante e ugualizzante*, mera carne espressiva di un continuo scorrere, evaporare, su cui non si testimonia mai una decisione conclusiva che ci farebbe, finalmente, esclamare: “Il tuo volto è Assoluto, concluso, non potrà mai essere qualcosa di indecidibile”.

Le parole di Byung-Chul Han (2013), ancora una volta, ci pairesuggellano in modo superbo questo percorso: «*La coscienza del servo hegeliano è limitata, non è capace di una*

conclusione assoluta, perché il servo non è in grado di rinunciare alla coscienza di sé stesso, ovvero non è in grado di morire. L'amore come conclusione assoluta passa attraverso la morte: il soggetto, cioè, muore nell'Altro ma a questa morte segue un ritorno a sé. Tuttavia, il ritorno riconciliato a sé a partire dall'Altro non è affatto un'appropriazione violenta dell'Altro [...]. Essa è, piuttosto, il dono dell'Altro, che presuppone l'abbandono, la rinuncia a sé stessi.»

Bibliografia:

Bauman Z. *Consumo, dunque sono*, cit.; M. Maffesoli, *L'istante eterno. Ritorno del tragico nel postmoderno*, tr. it. Sossella, Roma 2003; N. Aubert, *Le culte de l'urgence. La société malade du temps*, Flammarion, Paris 2003.

Bauman Z. *Gli usi postmoderni del sesso*, Il Mulino, Bologna 2013.

Bauman Z. *La solitudine del cittadino globale*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2000.

Bauman Z. *Modernità liquida*, tr.it. Laterza, Roma-Bari 2006; Z. Bauman, *Consumo, dunque sono*, tr. it. Laterza, Roma-Bari 2008.

Buber M. *Il principio dialogico e altri saggi*, tr. it. San Paolo, Cinisello Balsamo 2012

Chul-Han B. *Eros in agonia*, Nottetempo, Roma 2013.

Chul-Han B. *La società della stanchezza*, Nottetempo, Roma 2012.

Cocchi M., Gabrielli F., Tonello L., Guaracino V. *La vita stanca. Sguardi multidisciplinari sulla depressione*, Manni, Lecce 2013

Ferguson N. *Il grande declino. Come crollano le istituzioni e muoiono le economie*, tr. it. Mondadori, Milano 2013.

Gabrielli F. *Philosophy and Psychiatry. The violated body in the era of the invisible man*. NeuroQuantology 2012, vol 10, Issue 2, 1-28: 19-20.

Heidegger M. "Mein liebes Seelchen!" *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride 1915-1970*, hrsg., ausgew. Und kommentiert von G. Heidegger, DVA, München 2005.

Heidegger M. *Concetti fondamentali della metafisica*, tr. it. il Nuovo Melangolo, Genova 1999.

Heidegger M. *La poesia di Hölderlin*, tr. it. Adelphi, Milano 1988.

Irigaray L. *Elogio del toccare*, tr. it. il Melangolo, Genova 2013.

Jankélévitch V. *Il non-so-che e il quasi niente*, tr. it. Marietti, Genova 1987

Jankélévitch V. *La musica e l'ineffabile*, tr. it. Bompiani, Milano 2007.

- Kojève A. *Linee di una fenomenologia del diritto*, tr. it. Jaca Book, Milano 1990.
- Lacan J. *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, tr. it. Einaudi, Torino 2003.
- Lasch C. *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1985.
- Lévinas D. *Il tempo e l'altro*, tr.it. il Nuovo Melangolo, Genova 2005
- Luhmann N. *Note lessicali*, in *Potere e complessità sociale*,tr. it. Il Saggiatore, Milano 1979.
- Magatti M. *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.
- Meadows D.H., Meadows D.L., Randers J. *I nuovi limiti dello sviluppo. La salute del pianeta nel terzo millennio*, tr. it. Mondadori, Milano 2006
- Natoli S., *Il buon uso del mondo, Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010.
- Pirandello L. *L'umorismo*, in *Saggi, poesie e scritti vari*, Mondadori. Milano 1960
- Sennett R. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1999.
- Severino E. *Téchne. Le radici della violenza*, Rizzoli, Milano 2002
- Severino E. *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano 1988;
- Severino E. *Capitalismo senza futuro*, Rizzoli, Milano 2012;
- Severino E. "Oltre il profitto: il capitalismo domani", "Corriere della sera", 20 agosto 2013.
- Silesio A. *Il pellegrino cherubico*, tr. it.. San Paolo, Cinisello Balsamo 1989.
- Vannini M. *La morte dell'anima. Dalla mistica alla psicologia*, Le Lettere, Firenze 2003; M.
- Zambrano, M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, tr. it. R. Cortina, Milano 1996.
- Zamperini A. *L'indifferenza. Conformismo del sentire e dissenso emozionale*, Einaudi, Torino 2007.